https://doi.org/10.17163/abyaups.87.681

Re-construcción de las identidades esclavas en Antioquia y Popayán (Siglo XVII)[1]

Sandra Cristina Montoya Muñoz
Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile
sacrismo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4263-3952

Introducción

A finales del siglo XVI y comienzos del XVII se dio inicio a una gran diáspora africana hacia las Indias; esta migración involuntaria acarreó múltiples procesos de reconstrucción del tejido social por parte de estos africanos esclavizados; ello dio origen a nuevas identidades bajo el amparo hispano, diferenciándose de acuerdo con el territorio y la población. Pero, para comprender cómo surgieron estas nuevas identidades, es necesario entender el proceso de integración que debieron pasar.

Un factor fundamental en la integración social está vinculado a la división del trabajo. Para Durkheim (1997), esta división constituía la principal forma de interacción dentro de la sociedad, ya que permite la reafirmación de las instituciones y las corporaciones sociales como me-

1 Este trabajo es el resultado de la tesis doctoral *Formas de integración de los esclavos negros en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVIII* de la investigadora en la Pontificia Universidad Católica de Chile, con apoyo de la beca doctoral nacional CONICYT n.º 21150025.

diadores entre el pueblo y el Estado. En este sentido, la división del trabajo se convierte en un instrumento de control y cohesión social, ayudando a evitar la anomia. Además, actúa como un ente integrador no solo en lo referente a las normas, sino también como una fuente de solidaridad, al fomentar la interdependencia entre las diversas actividades sociales y la aceptación del otro en función de su contribución económica.

Desde la perspectiva de Durkheim, la integración laboral tiene como principal objetivo cohesionar y controlar a las masas de acuerdo con la productividad y la interiorización de normas, lo cual contribuye a la creación de una identidad colectiva. Esta identidad ejerce presión sobre el individuo, orientándolo hacia una solidaridad orgánica, caracterizada por la interdependencia y la complementariedad entre los diferentes roles sociales (Durkheim, 1984).

A finales del siglo XX, surgieron nuevas perspectivas sobre la integración social. Autores como Taylor (1994) y Baumann (2001) la describen como un proceso de mediación cultural en el cual los inmigrantes, al integrarse en una sociedad, no solo amplían el contenido cultural de los grupos dominantes, sino que también contribuyen a la transmisión de estas nuevas identidades a lo largo del tiempo, favoreciendo la solidaridad intragrupal (Checa y Arjona, 2009). Esta perspectiva, aunque abierta a la valoración de las aportaciones culturales tanto locales como extranjeras, no establece con claridad cómo se adoptan nuevas tradiciones o se preserva una estructura cultural a lo largo del tiempo. A medida que las culturas se entrelazan, las fronteras entre ellas tienden a desdibujarse.

En contraposición, teorías más recientes conciben la integración como un proceso dinámico de interacción y reciprocidad social (Costa, 2009), enfatizando la importancia de las relaciones entre los distintos grupos como base para la formación de nuevas estructuras culturales.

Sobre el concepto de integración existen diversas definiciones y teorías; algunos han definido este término, desde la antropología biológica, como la adaptación que sufren las especies ante los cambios generados en

el entorno; o desde la sociología, que planteó que los extranjeros sufren un proceso de adaptación, asimilación y que finalmente terminan siendo unificadas sus tradiciones de acuerdo con el entorno, para crear nuevas identidades. Pero, en términos históricos, la integración social se puede ver como un proceso de aculturación, transculturación, mestizaje e hibridez, que dotaron a los sujetos de elementos culturales de otros grupos sociales para crear una o varias identidades grupales. Estos conceptos han sido trabajados y analizados en profundidad por autores como Aguirre Beltrán (1992), Watchel (1997, 2017), Ortiz (1993), Gruzinski (2000), Cornejo Polar (2003), García Canclini (2009). Dichos procesos se dieron gracias al contacto cultural entre diferentes sociedades, donde siempre estuvieron implícitas las relaciones de poder y dominación; a su vez, demostraron que el aprendizaje y la adaptación social fueron de doble vía (Pérez, 2017). Por último, contribuyeron a construir las identidades de las personas que vivieron en estas sociedades heterogéneas.

Dentro de los procesos de integración, la formación de identidades desempeña un papel fundamental. En esta investigación se sugiere que, al aprender y adoptar los usos y costumbres de los españoles, los esclavos llevaron a cabo diversas adaptaciones culturales. Los africanos combinaron sus saberes y sincretizaron sus deidades con las de la cultura ibérica. Miguel Barbet, retomado posteriormente por Badiane, describió esta interacción como un proceso de "toma y daca" (Badiane, 2007, p. 53), lo cual no supuso una pérdida de identidad, sino más bien una reinterpretación y adaptación de sus creencias y tradiciones. Este fenómeno dio lugar, en las generaciones siguientes, a una amalgama de conocimientos, prácticas y creencias provenientes de distintos orígenes, lo que desdibujó las fronteras culturales y dificultó la identificación de sus raíces exactas. A partir de este proceso emergieron nuevos grupos culturales, lo que Badiane llamó "transculturación bidireccional" (2007, p. 56), impulsada por el constante contacto entre amos y esclavos, así como entre estos últimos y los libertos. Las nuevas identidades y costumbres se extendieron incluso a los españoles y mestizos.

Un ejemplo de esta influencia se observa en las prácticas y saberes que las esclavas africanas domésticas transmitieron a los hijos de sus amos (Badiane, 2007, p. 54). Graubart (2009, p. 473) resaltó la presencia de una aculturación de doble vía, reflejada principalmente en los cambios lingüísticos. Aunque el castellano prevaleció como lengua dominante, se enriqueció con términos novedosos que ayudaron a describir mejor las nuevas categorías y grupos sociales. Es importante señalar que no todos los conocimientos africanos lograron perdurar, ya que muchos se fueron diluyendo o desaparecieron definitivamente debido a las condiciones desiguales en las que vivían los esclavos. Además, algunos saberes resultaron poco útiles para su supervivencia o difíciles de adaptar debido a las diferencias geográficas y culturales.

Para crear estas identidades nuevas, los españoles y sus instituciones tuvieron un papel importante al imponerles el castellano como idioma, integrarlos bajo un sistema jurídico y obligarlos a ser parte de diferentes instituciones; con lo que reconfiguraron sus pensamientos. Las cofradías fueron una de las formas de controlar e integrar a los esclavos a su nueva realidad. Según Mena (2000, p. 140), al agrupar a los negros en cofradías o gremios, la Iglesia y la Corona, lograron una lenta pero efectiva labor de sincretismo religioso, consiguiendo una "desculturización" casi total. A pesar de que es poca la documentación que se puede encontrar de la integración de los negros esclavos y libres en las cofradías, algunas investigaciones han logrado rescatar información significativa que comprueba su participación. En este sentido, Mena, explicó cómo fue el funcionamiento de las cofradías de negros desde inicios del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, explicando las similitudes y diferencias con las cofradías de españoles y, a su vez, resaltó el papel de las mujeres negras en dichas instituciones. Las cofradías no solo sirvieron para integrar y controlar, también como mecanismos de resistencia. Para Laviña (2000), los negros pudieron conservar sus tradiciones ancestrales sincretizadas con figuras católicas, ayudando a crear así nuevas identidades criollas o culturas de resistencia.

Tardieu (1989, 1997) estudió las formas de interacción y las tensiones generadas dentro de las cofradías entre mestizos, negros, libertos y esclavos en Perú (Corilla, 2002; Lévano, 2002). Mientras que Valenzuela (2010) resaltó que pertenecer a una cofradía implicaba una integración social y un ascenso en el "posicionamiento socio-religioso", sobre todo para aquellas personas discriminadas, subvaloradas o desarraigadas. A su vez, describió las cofradías que aceptaban negros en Santiago de Chile para el siglo XVII. Martínez (2001, 2002, 2006) realizó un estudio detallado sobre las cofradías de Córdoba y Buenos Aires, estableciendo las diferencias de cada lugar y de las congregaciones. Para el caso de la Nueva España, Masferrer (2011) resalta, de manera similar a Laviña, que las cofradías novohispanas ayudaron con la recreación y reconstrucción de las identidades africanas, además de incentivar la creación de redes sociales facilitando la integración del negro.

Otra forma de integrar y de controlar a los esclavos recién llegados era mediante la imposición de los oficios. Al tener a los africanos ocupados evitaban que estos tuvieran tiempo para el ocio y comportamientos fuera de la ley. Aunque estas actividades les permitieron crear vínculos sociales, al aprender un trabajo nuevo se vieron en la necesidad de encontrar formas de comunicarse e interactuar con todos los que integraban la sociedad. Gracias a las labores, los amos y esclavos crearon vínculos filiales; González (2008) afirmó que las esclavas domésticas generaron lazos afectivos con sus dueñas por haber sido cómplices de amoríos, al ser amas de leche e, incluso, las queridas de los amos. Explicó estos lazos no solo en términos afectivos, también los ve como estrategias que los esclavos podían emplear y usar para lograr grados más amplios de libertad. Para el caso mexicano, Velásquez (2006) planteó dinámicas, conceptos y estrategias similares en el libro *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII.*

Por otro lado, según el oficio o los conocimientos de los esclavos, su valor, estatus y posibilidades de acceder a la libertad aumentaban, junto con el poder adquisitivo de bienes de consumo. Así pues, entre más

habilidades tuviera el negro, mayor sería su integración y aceptación (Ramón, 2011; Vila Vilar, 1977). A pesar de ser un tema de suma importancia para entender las relaciones, reconstruir las identidades, redes y nexos sociolaborales de los esclavos, la mayoría de los textos hacen referencia al siglo XVIII y pocos enfatizan en el Nuevo Reino de Granada.

Estas diferentes formas de integrar a los esclavos africanos desencadenaron en la creación de diferentes identidades que estuvieron ligadas al territorio y a los diferentes sujetos inmersos en un mismo espacio, lo que generó diferencias entre grupos de esclavos.

Con este capítulo se pretende enmarcar a Antioquia y Popayán como límites del imperio hispánico y, a su vez, mostrar las diferentes fronteras culturales que se presentaron en estos territorios debido a las diversas formas de integración de los africanos. A su vez, resaltar las diferentes identidades criollas que se crearon a raíz de esta integración.

Para demostrar esta hipótesis, este capítulo se divide en tres secciones: en la primera se hará un breve recorrido por las diferentes culturas africanas, con lo que se mostrará las culturas de origen y se derribará el mito de que eran sociedades "débiles" y "bárbaras". En la segunda, se mostrará cómo adoptaron los esclavos costumbres hibridas al integrarse a la sociedad hispana, que dieron origen a nuevas identidades de acuerdo con el entorno y la población. En la tercera sección se demuestra cómo se arraigaron las diferentes identidades criollas y cómo se dio el mestizaje de doble vía con los demás grupos (indígenas y españoles).

Esta investigación se apoyó en la historia social y cultural como herramientas multidisciplinares, para entender las formas en que las personas se comportaron e interactuaron en un espacio determinado; con estas herramientas se pudieron interpretar las voces presentes en las diferentes fuentes primarias, pudiendo así entender el desarrollo y reconstruir las estrategias que los esclavos usaron para insertarse en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII. La documentación estudiada fue: juicios civiles y criminales presentes en el Archivo General de Indias

(AGI), el Archivo General de la Nación Colombia (AGN), y el Archivo Central del Cauca (ACC).

Para un correcto análisis de las fuentes, se empleó el método de síntesis hermenéutico (Burke, 1995, 2010a, 2010b; Burns, 2010; Foucault, 2011; Levi, 1990), que ayudó a entender los diferentes discursos ocultos usados en la época colonial, ya que en los procesos no se enfocaron en documentar las realidades de los esclavos; además, algunos testimonios estaban permeados por las conveniencias de los mediadores culturales (Burke, 2010b). Siguiendo esta misma línea, fue necesario entender la documentación teniendo presente lo que Undurraga llama "problema de la mediación" (2012, p. 43), que habla de las dificultades que tuvieron en la época de traspasar una cultura oral a un medio escrito, lo que requirió de personas como los escribanos, protectores de pobres, procuradores, quienes plasmaron sus propias interpretaciones en los documentos.

El modelo rector que guio esta investigación fue el análisis cualitativo del desarrollo social del esclavo; más el análisis del proceso de esclavitud, enfocado en la cotidianidad de los sujetos, donde se analizó a todos los grupos que conformaron la sociedad de forma simultánea para poder entender el papel desempeñado por cada sujeto en esa época. Se tomaron como referentes metodológicos los planteados por Burke (2007) en su libro *Historia y teoría social*.

Otro enfoque que se aplicó en esta investigación fue el de la subalternidad (Szrmuk y McKee, 2009, p. 225). Los estudios subalternos permiten entender las manifestaciones atípicas, que, de una u otra manera, se hicieron evidentes en la sociedad. Cabe destacar que la historia subalterna ayuda a entender las estrategias que usaron grupos e individuos para mejorar su condición de vida (Thompson, 1995, p. 23). Para esta investigación se eligieron dos territorios del Nuevo Reino de Granada: Antioquia y Popayán, ya que estas dos gobernaciones tuvieron un sistema económico similar, basado en la minería, por el cual emplearon la mano de obra africana; además de tener procesos políticos similares, eran terri-

torios fronterizos, lo que posibilitó el análisis de las diferentes dinámicas de adaptación al territorio y la creación de nuevas identidades criollas.

África: ni tan homogénea ni tan débil

África, para el siglo XV, era un continente dividido entre los creyentes de Mahoma (musulmanes) y los pueblos tribales, cuyas creencias, tradiciones y lenguas eran diferentes entre sí. Los europeos vieron en este continente una gran fuente de comercio de artículos y de mano de obra. Por tal razón, Holanda, Inglaterra, Francia, España, Prusia, Portugal establecieron colonias en el continente africano; es decir, casi toda Europa, excepto Italia, Polonia y Rusia. Estos comercializaban los productos africanos: oro, pimienta, marfil y mano de obra esclava. La razón que se dio para reducir a estas naciones era que ellas no podían ser "civilizadas" (Ferrer *et al*., 1968, p. 12), desprestigiándolas y difundiendo la imagen de un África débil y atrasada. Así justificaban sus actos bajo la excusa de "ayudar" y de supervisar a estas personas "bárbaras" de manera permanente.

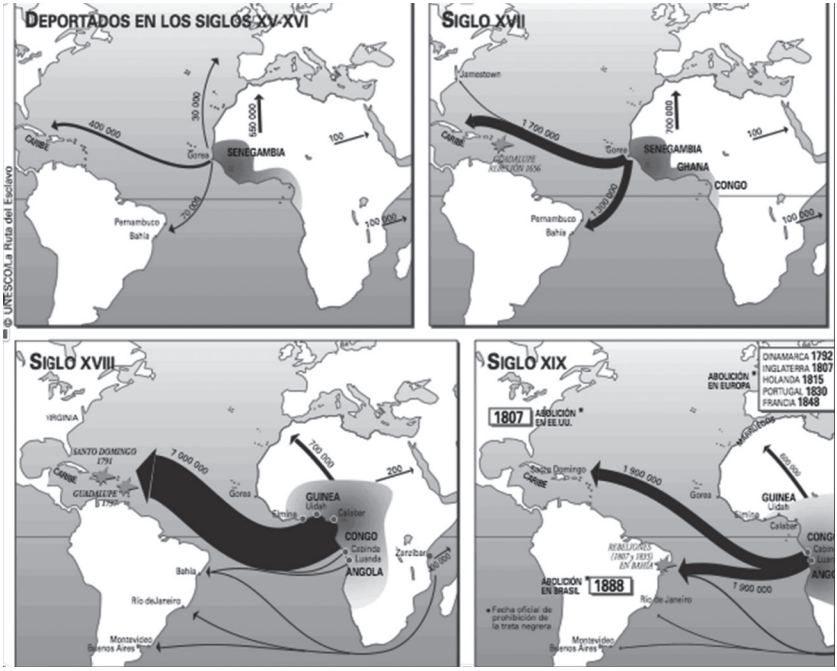
Aunque, en la realidad, África no era "incivilizada" ni desposeída de cultura, y, menos, carente de un sistema administrativo-político. Por el contrario, existe evidencia que indica que, a pesar de que sus tribus estaban aisladas, eran fuertes:

> Alejandro Dabat dice que los pueblos negroafricanos habían alcanzado un importante nivel de desarrollo social y cultural cuando llegaron los árabes y bereberes islamizados y, posteriormente, los europeos. La mayoría de estos pueblos vivían de la agricultura y ganadería, conocían el trabajo del hierro y estaban organizados en conglomerados estatales. (Navarrete, 2012, p. 93)

Con la instalación de los europeos en África se dio inicio al comercio de africanos; la captura de estos se hacía con la ayuda de los mismos locales (Ferrer *et al*., 1968, p. 10). En un inicio se llevaron en bajas cantidades a Europa y Asia. Luego, con el "descubrimiento" de América, se incrementó la demanda y fueron llevados en grandes proporciones. Klein

y Vinson aseguran que solo para el período entre 1580 y 1640 raptaron a alrededor de 241000 negros (2013, p. 61). Por otro lado, Mellafe (1973, p. 80) promedió un total de 1 500 000 africanos (de entrada legal) en la América hispana hasta el año 1773, mientras que Hobsbawm (1977, p. 51) afirmó que el número de personas que fueron llevadas a América se estimaba en 11 millones durante los siglos XVI y XVIII (figura 1).

Figura 1
Mapa de la diáspora africana



Nota. Tomado de UNESCO, la Ruta del Esclavo, www.slavevoyages.org

Los portugueses fueron los mayores tratantes de africanos; al ser navegantes experimentados, tenían mayor conocimiento del territorio y ostentaron el control de la zona, asentándose en Cabo Verde y Costa de Oro. Los castellanos, debido a la guerra con Granada y el "descubrimiento"

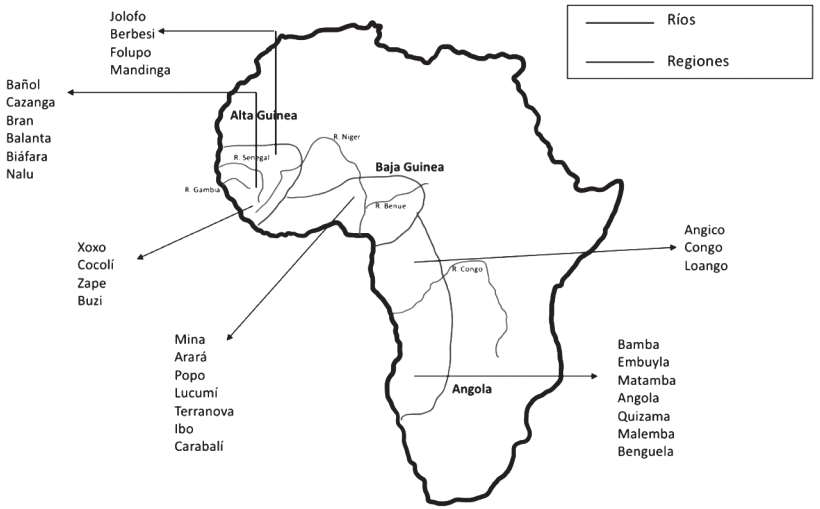
y la conquista de América, no pudieron iniciar una carrera comercial en este continente, por tal razón les otorgaron el control del asiento negrero en la América hispana, casi por tres siglos, a los comerciantes lusitanos.

Los funcionarios y escribanos de la época colonial registraron a los esclavos que llegaban de África a América con castas diferentes, aunque pocos detallaron la diferencia cultural entre un grupo y otro. Debido a este desconocimiento sobre geografía y cultura africanas, algunos investigadores de la historiografía tradicional han mostrado a este continente como débil y sin grandes diferencias culturales y fenotípicas.

Las diferencias entre los grupos africanos eran significativas, incluso entre culturas de la misma zona, razones por las que este continente es heterogéneo y dispar. David Elvis afirmó que los antropólogos reconocieron a África como el continente con mayor diversidad humana (Navarrete, 2012, p. 93). Siguiendo esta misma idea, Mintz y Price (2012, p. 46) afirmaron que África estaba compuesta por grupos étnicos y lingüísticos diferentes entre sí. Por ende, las sociedades en este continente, pese a las apariencias, eran diferentes; las culturas geográficamente más cercanas sí tenían algunas similitudes, pero esto no implicaba que pertenecieran al mismo grupo social o que tuvieran el mismo lenguaje.

En la figura 2 podemos observar que la parte occidental del continente africano estaba dividida en tres grandes regiones: Alta Guinea, Baja Guinea y Angola, que a su vez estaban compuestas de varias naciones. Según John Thorton, la primera región estaba compuesta por tres grupos lingüísticos: el mande, las lenguas del Atlántico del noroeste y las lenguas del Atlántico del suroeste; esta región sostuvo una comunicación constante por vía fluvial, lo que generó un contacto permanente pese a las diferencias lingüísticas o culturales (Navarrete, 2012, p. 100).

Figura 2
Mapa de África y sus regiones occidentales



Nota. Tomado de Navarrete, 2012, p. 99.

En la Baja Guinea, Navarrete (2012, p. 103) señala que existían únicamente dos grupos lingüísticos, muy similares entre sí, pertenecientes a la familia kwa. Estos grupos, aparentemente, dieron origen a otras lenguas que compartían similitudes tanto en vocabulario como en gramática; de esta región proviene el yoruba. En la tercera zona, se identificó una lengua madre, el bantú, de la cual surgieron dos subgrupos: el kikongo y el kimbundo. Navarrete (2012, p. 105) afirma que estos idiomas eran tan parecidos como el español y el portugués. A diferencia de las otras dos regiones, aquí se compartían aspectos comunes como la religión y diversas expresiones culturales, incluido el arte. En el ámbito político, sobresalían dos reinos: el Congo y Ndongo. Así, pues, es válido afirmar que los esclavos africanos que llegaron a América no provenían de un mismo lugar, ni tenían las mismas tradiciones, lenguas y concepciones culturales.

Mestizaje de las fronteras sociales

En cuanto a las fronteras culturales, estas dependían no solo de los asentamientos españoles y sus delimitaciones, también estaban condicionadas por el nivel de integración y de clasificación entre las culturas, el número de pobladores de cada grupo (indios, españoles y negros) y la fuerza de sus aportes. Los españoles, desde su llegada al nuevo continente, intentaron reafirmar y conformar sociedades al estilo europeo, fundamentándose en sus costumbres, creencias y estilos arquitectónicos, en especial después de 1573 cuando se publicaron las *Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, e incluso con la influencia de los libros de corografías de ciudades españolas (Kagan, 1995, p. 59).

A pesar de la poca circulación que tuvieron estas corografías de las ciudades españolas en América, era de conocimiento público su existencia y sus contenidos servían de referencia para la estructuración y la edificación de las ciudades. Además de las corografías, las peculiaridades culturales de los conquistadores lograron marcar diferencias entre una fundación y otra, direccionando las costumbres, el acento y las formas de hacer las cosas de manera similar a las de sus ciudades natales (Bethell, 1990, pp. 85, 267). Sin embargo, las condiciones no fueron las mismas, los paisajes, la población heterogénea y la construcción de los edificios generaron ciertas diferencias en estilos y formas, algunas de estas se dieron básicamente en los materiales de construcción o por la influencia de otros tipos de arquitectura, como la indígena y la africana en algunos lugares. Según Saldarriaga (1986, p. 31), "la influencia hispánica se conserva con más fuerza en los altiplanos y en algunas de las vertientes de Santander, Antioquia y el antiguo Caldas, donde las herencias indígenas fueron asimiladas por la tradición hispánica"; pero "en la arquitectura del río Magdalena y de las costas se encuentran los elementos de la herencia africana integrados a la herencia indígena prehispánica al punto de que es imposible separarlos (p. 67).

El mestizaje poco a poco fue cambiando el ideal de los conquistadores; en las ciudades donde predominó más la población india o negra tendían a ser menos integrados a las tradiciones españolas. De esta manera se fue construyendo un *habitus*. El *habitus* es el conjunto de esquemas generativos que los sujetos perciben del mundo, a partir de la integración de experiencias que son recopiladas para construir un patrón de comportamiento, que tiende a perpetuarse en el tiempo, pero sujeto a continuos cambios, y a evolucionar en concordancia con las necesidades de los grupos (Bourdieu, 2001, p. 92).

Con la llegada de los esclavos, los comportamientos y las costumbres de las sociedades americanas cambiaron. El *habitus* se fue modificando de acuerdo con las necesidades que demandaron las nuevas sociedades. Las autoridades debieron crear instituciones y normas que regularan a estos nuevos integrantes y que, a su vez, establecieran diferencias entre grupos, porque, al estar tan interrelacionados y mezclados, era importante para los españoles marcar el distanciamiento (Rappaport, 2012, pp. 13-42).

También ayudaron en la conformación de ciudades, de cortes más hispanizadas, los recursos con que contaban y la posición geográfica. Un ejemplo de ello, en el Nuevo Reino de Granada, fue la ciudad de Cartagena, que por su ubicación estratégica permitió la entrada y el movimiento de un fuerte flujo económico, tanto en términos de oro como de comercio. Era una ciudad de élite, que logró tener grandes estilos arquitectónicos muy europeos: calles empedradas, iglesias, construcciones militares (fuertes, murallas, entre otras). Era una ciudad de opulencia, mientras que otras, más hacia el centro, eran menos espléndidas y más desactualizadas, adonde no llegaban las noticias y las mercancías tan rápido como a Cartagena.

Caso contrario era lo que pasaba en Antioquia, la que, para la segunda mitad del siglo XVII, apenas se estaba edificando y erigiendo. En esta gobernación se encontraban las zonas mineras de Zaragoza y Cáceres, famosas por sus abundantes yacimientos, lo que hacía que la Corona española las considerara como uno de los grandes contribuyentes al sostenimiento del reino: "esta ciudad de Zaragoza [tiene] las más

ricas minas de oro que hay en estas indias pues se han sacado de ellas millones de oro que han enriquecido el Nuevo Reino, Cartagena y otras partes aumentando el trato y el comercio de todos"[2].

Estas ciudades mineras no se caracterizaron por ser "civilizadas"; por ejemplo, Zaragoza fue sede de algunos gobernadores de Antioquia, pero, al estar poblada mayoritariamente por negros y esclavos, sus dinámicas, costumbres y estructuras sociales eran diferentes a los centros urbanos del interior del reino. Pese a que las leyes, patrones y códigos de comportamiento eran los mismos, a la hora de ponerlos en práctica y de castigar su incumplimiento, no eran tan estrictos ni fuertes como ocurría en las otras ciudades.

Las posibles razones de este comportamiento permisivo se atribuyen a que estas ciudades se hallaban alejadas de las figuras de poder y que sus pobladores eran mayoritariamente negros. Esto marcó las diferencias en cada territorio, consolidando y marcando las fronteras culturales. Cada región tenía sus propias identidades. Un ejemplo de ello fueron los mal llamados casos de brujería; esta actividad se desarrolló más en las zonas pobladas por negros; allí practicaban sus rituales africanos, donde creaban lazos exclusivos de protección y resguardaban sus tradiciones.

La creación de grupos sociales o gremios incrementaron las divisiones culturales. En los reinos americanos se crearon grupos que propendieron a la hispanización de esclavos y negros libres, con quienes se establecieron fronteras culturales híbridas. Estas fueron las cofradías de negros, las milicias y los gremios. El objetivo inicial de la Corona, al permitir que estas personas tuvieran acceso a las entidades hispanas, era el de controlar a la población, pero poco a poco los africanos se fueron apropiando de estos espacios y con los conocimientos impartidos pudieron crear identidades híbridas, posteriormente llamadas criollas, lo que ha sido descrito por Bonfil Batalla (1994, p. 57) como un proceso de identidad. Esto permitió no solo la adaptación de los africanos al nuevo

2 AGI, Santa Fe, 51, R.1, N.10, año 1608.

territorio, también sobrevivir y mal adaptar las normas para beneficio individual o del grupo social.

Así, las fronteras generaron un cambio en las tradiciones, en los modos de pensar y sobre todo de comportarse. Pues bien, para las zonas con alta población esclava, se generaron nuevas dinámicas y costumbres, que se iban fortaleciendo con el mestizaje, creando asimismo fronteras o barreras culturales. Estas fronteras eran tan móviles como los límites geográficos, sobre todo en el caso de los negros que se les permitía desplazarse de un lugar a otro.

Dos ejemplos de esto se presentan en Antioquia con Francisca Criolla y Ana. Ellas tuvieron movilidad, la una por haber huido de su amo y la otra porque su ama se desplazaba entre varias ciudades. En estos dos casos las esclavas contaron con la ayuda de sus redes de apoyo para propiciar su movilidad y tener sus propios negocios, desencadenando en su libertad económica.

En el caso de la esclava Francisca, ella se fugó de su amo en San Jerónimo, subsistió gracias a las relaciones que tenía con otros esclavos y negros libres, quienes le dieron protección, morada y trabajo. Así pudo estar un año lejos de su amo, sin que las autoridades la encontraran. A su vez, con la capacidad para generar ingresos, pudo comprar joyas y ahorrar dinero para adquirir a una esclava, que le generaría una renta mensual[3]. Estos comportamientos no solo demuestran la creación de redes, también pone en evidencia la apropiación de las formas y costumbres hispanas.

En el caso de la esclava Ana, se muestra cómo ella, a pesar de vivir con su ama en la ciudad de Antioquia, tenía contactos económicos en el valle de Aburrá; allí había un negro que le debía dinero y otro que le cuidaba un cerdo (Saldarriaga, 2004, pp. 157 y 158). Pero esta movilidad y "libertad" económica estuvo supeditada al manejo administrativo de cada ciudad. En los lugares donde la población africana era mayoría se dio un

3 AGN, Fondo Colonia, NyE Ant. SC.43,6, D.8, año 1680, f. 706r.

cambio en las dinámicas de integración, pues no era lo mismo integrar y controlar a los esclavos en lugares como Santa Fe, Tunja, donde la población esclava era minoría, a las zonas mineras, donde predominaban los negros. Por este motivo las estrategias de control debían adecuarse no solo al territorio sino también a la población.

Otra forma en la que se establecieron fronteras sociales fue por medio de la imposición de oficios. La integración por medio de los oficios ha sido una estrategia fundamental para agrupar y controlar a las sociedades heterogéneas. De hecho, para Durkheim la división del trabajo fue la principal fuente de integración (Durkheim, 2009). El continuo contacto y compartir un objetivo o una misión en común hacen que la personalidad individual sea absorbida por la personalidad colectiva, generando lazos afectivos, solidarios e incluso de resistencia, a lo que denominó como "solidaridad orgánica" (Durkheim, 2009, p. 113).

En América, la asignación de oficios a los esclavos fungió como estrategia de control social y a su vez como mecanismo generador de beneficios monetarios. Los españoles que llegaron al Nuevo Mundo no tenían la capacidad militar para controlar a todos los esclavos que entraron al continente, por lo que se apoyaron en la imposición de oficios como una estrategia de control. Un esclavo ocupado era más dócil y menos proclive al desorden. Si bien los africanos fueron traídos con el firme propósito de trabajar para hacer productiva la tierra, el enseñarles e imponerles un quehacer repercutía en el orden social; además, el contacto entre maestro y aprendiz, y entre compañeros de oficios, ayudó a generar lazos de solidaridad, amistad, tal y como lo planteó Durkheim.

En esta línea, Castel (1997, pp. 415 y 416) sugiere que la importancia de cada individuo está dada por la labor que desempeña en la sociedad, así que de acuerdo con el oficio era el precio, la importancia y el nivel de integración de los esclavos en la sociedad. En este sentido, los esclavos que se encontraron en las zonas urbanas, especialmente dedicados al servicio doméstico, interactuaban más con los españoles, por ende, su integración era mucho más rápida (Montiel, 2005, p. 137); mientras que los esclavos

que se encontraban en las periferias, aislados de los centros de poder, tenían un proceso de adaptación hispana más lenta y eran proclives a generar identidades con mayor influencia africana que hispana.

La experiencia o maestría de un oficio también incidía en el precio de venta de los esclavos, en el trato que recibía por parte de la sociedad y el grado de "libertad" y movilidad; es decir, que un esclavo cuya labor era de gran relevancia para su amo o su entorno, como un esclavo marinero o platero, podía tener mejor estatus social, recibir dinero extra por su actividad, movilidad dentro y fuera de la ciudad; acceso a bienes de consumo como vivienda, ropa, joyas e incluso la posibilidad de comprar a otros esclavos, en comparación con un esclavo agricultor o peón.

El nivel de integración, a su vez, implicaba para los negros un mejor trato y ampliaba las posibilidades de obtener dádivas e incluso su libertad. Entonces, un esclavo dócil, trabajador, fiel creyente (que participaba de las instituciones hispanas) y seguidor de la ley era merecedor de piedad, confianza y buen trato, pues manifestaba que entendía las estructuras y que el control ejercido por la sociedad era exitoso, que había dejado atrás su individualidad africana para insertarse en la colectividad hispana, por tal razón dejaba de representar un peligro para el orden social.

Por otro lado, las labores que desempeñaron los negros contribuyeron al surgimiento de nuevas identidades criollas. El ejercicio de un oficio les permitió interactuar con esclavos, españoles e indígenas. De este modo, a pesar de ser considerados meros factores económicos, los esclavos lograron desarrollarse dentro de su entorno, generando redes laborales que, con el tiempo, se transformaron en redes sociales y de protección. Estas redes no solo eran fomentadas entre sus pares; también se establecieron lazos de apoyo con algunos españoles, facilitados por el contacto laboral continuo. Aunque estas relaciones no se daban en condiciones de igualdad, contribuyeron a que los esclavos pudieran obtener su libertad, recibir un trato más favorable o incluso huir y esconderse cuando las circunstancias lo requerían.

Las identidades criollas: África en América

En los barcos esclavistas —que iban desde África hacia América— embarcaron personas con diferentes lenguas, costumbres y saberes, además de numerosas creencias. Algunos grupos fueron nombrados por los europeos como bantú, luango, wolof, yoruba, bioho, biáfara, congo, bran, mandinga, kromanti, efik, efor, ewe-fon, fanti-ashanti. Estas clasificaciones sociales, además de ayudar a identificar los grupos lingüísticos u orígenes de los esclavos, también sirvió como guía de compra, pues a algunas "naciones" —hace referencia a la delimitación etnolingüística más que a una delimitación política— o "etnias" se les atribuyeron características como ser más dóciles o rebeldes, o ser más resistentes a los cambios climáticos; por ello algunos tuvieron un costo diferente solo por provenir de ciertos lugares (Klein y Vinson, 2013, pp. 25 y 26).

Estos comportamientos y particularidades solo se usaron para describir a los esclavos en términos productivos; en cuanto a sus atributos culturales poco se sabía y no fue un aspecto relevante para los asentistas. De los esclavos que llegaron a Cartagena, el más interesado por entender estas diferencias fue el sacerdote jesuita Alonso de Sandoval, quien identificó alrededor de 30 "naciones" o lenguas. Con este acto logró marcar la diferencia, pues al indagar y querer conocer más las culturas africanas dejó un legado invaluable. El jesuita en su investigación intentó alejarse de singularidades y comportamientos designados como esclavos, quiso conocer y enfocarse en la parte humana de estas personas para poder salvar sus almas.

Pero ¿quién fue este hombre? Alonso de Sandoval nació en España hacia 1576; posteriormente, ingresó a la Compañía de Jesús; en 1605, fue enviado a Cartagena al recién fundado Colegio de los Jesuitas, donde se mantuvo hasta su muerte en 1652. En el año 1623 culminó su obra maestra, que en un primer instante se tituló *De Instanuranda Aethiopum Salute,* aunque luego fue cambiado a *Un tratado sobre la esclavitud,* de la que, en 1647, se publicaría una segunda edición en Madrid (Mathieu, 1988, pp. 133-136).

En 1624, Sandoval fue nombrado rector del colegio, y desde esa posición promovió una evangelización más profunda de los africanos recién llegados. Para lograrlo, alentó a los intérpretes a enseñar la religión mediante metáforas y comparaciones (González, 2015, pp. 77-78). Sandoval comprendió que una simple recitación de los preceptos cristianos no era suficiente para una verdadera conversión; los evangelizadores debían entender las culturas y lenguas de los esclavos para establecer comparaciones y conexiones significativas. Esta visión resalta la importancia del trabajo del jesuita Alonso de Sandoval.

En su esfuerzo por comprender y evangelizar a estos grupos, Sandoval realizó un estudio detallado de las culturas, lenguas y ubicaciones geográficas. Por ejemplo, identificó a los mandingas, también llamados soniquies, como residentes entre el río Gambia y el Casamance, describiendo la región como una fértil vega y a sus habitantes como numerosos y dispersos por Guinea. También ubicó a los biáfara en la cabecera del río Ladigola, a los branes en la banda sur del río Guinea, a la nación mina a ciento veinte leguas del cabo de Palmas, y a los lucumí cerca del río de la Vuelta, a unas cien leguas de la nación mina (Sandoval, 1987, pp. 63-65, 106-110). Aunque hizo un énfasis notable en las castas —término colonial para referirse a las naciones o grupos africanos—, también subrayó la innumerable variedad de comunidades y culturas africanas. Como él mismo señaló, "los cuales [reinos de negros etíopes] son tantos y tan varios, que, si aquí solamente los hubiésemos de referir, sería necesario entrar en otra historia más larga" (Sandoval, 1987, p. 63).

Además, intentó clasificar la personalidad de los esclavos según su origen, señalando que los procedentes de Guinea eran los más aptos para el trabajo debido a su buen ánimo, ingenio, belleza y disposición para aprender las costumbres españolas. También observó que, a pesar de estar lejos de sus tierras, los africanos continuaron con sus rituales, como los de la cultura bioho, que era equitativa en la comida y celebraba sus ritos y llantos con bebidas de palma, con las doncellas vistiendo un atuendo azul para marcar su pureza. Estas características influyeron en

la demanda de ciertos esclavos, como los etíopes guineos, considerados más dóciles, trabajadores y resistentes (Sandoval, 1987, pp. 110-111).

La identificación del origen de los africanos no era tarea fácil; por un lado, la falta de conocimiento de los dialectos africanos imposibilitaba la comunicación entre comerciante y esclavo e impedía la pesquisa de su procedencia, y ante la escasez de intérpretes que tradujeran de lenguas africanas al portugués y luego al castellano, optaban por asignarles el puerto de embarque. Por otro lado, estaba la compra al menudeo de esclavos que, al pasar de comprador en comprador informalmente, imposibilitaba determinar un lugar de origen. Ante estos vacíos, los asentistas y mercaderes, en ocasiones, aprovechaban para falsear las identidades de estos según la demanda, así sacaban más provecho monetario (Navarrete, 2012, pp. 90 y 91).

Por tal razón, la información del origen de los africanos no siempre era confiable. Colmenares (1979, p. 45) advirtió que estas categorías estaban relacionadas con la necesidad de los europeos por ganar dinero, pesaban más las conveniencias del mercado que la verdadera procedencia de los esclavos. Según Colmenares podían ser hipotéticas, aproximaciones, categorías políticas o lingüísticas, o regiones geográficas extensas.

Esta demanda de esclavos según su procedencia genera discusiones sobre cómo los reinos las usaron; al respecto, Colmenares (1979, p. 45) afirmó que en Cuba la aplicaron, mientras que en el Nuevo Reino solo fueron utilizadas en Cartagena para grandes compras; en el interior no fueron empleadas. Navarrete (2012, p. 108) difiere de esta opinión; afirma que sí fueron relevantes en el interior del Nuevo Reino, pero que no fue estático, dependió de los estereotipos que creaban los europeos y que iban cambiando según la época y las necesidades. Se basó en las cifras que plantea en su libro, para el caso del Nuevo Reino de Granada, donde se observa cómo en algunas décadas aumentaron o disminuyeron las compras de ciertas naciones. Para mejor ilustración se puede ver la tabla 1, que fue presentada en su libro *Génesis de la esclavitud*.

Tabla 1
Muestreo de grupos de procedencia africana

FECHA	.....	1580	1590	1600	1610	1620	1630	1640	1650	1660	1670	1680	1690	1700	1710	TOTAL GRUPO
GRUPO	1579	1589	1599	1609	1619	1629	1639	1649	1659	1669	1679	1689	1699	1709	1719	
Balanta				1	2		5	1	2							11
Bañol	6	2	1	2	4		14	4	3							36
Biáfara		5	2	3	15	4	22	1	3				1			56
Biohó		1		2			3	3	2	2	2					15
Bran	1	7	2	13	15	5	18	13	11	1			4		1	91
Buzi							2									2
Cabo verde				2	2		2	2								8
Cacheo							1									1
Cazanga		2		1		2	3									8
Cocolí					1		3					1				5
Folupo			4		3		11	1	1	1	1	2				24
Jolofo	4						1						10			15
Nalu				2	1	1	3									7
Sajo							1									1
Zape	1			4	2		9		3	2						21

TOTAL ÁREA	**12**	**17**	**9**	**30**	**45**	**12**	**98**	**25**	**25**	**6**	**3**	**3**	**15**	**0**	**1**	**301**
Arará			1	1	1	2	10	2	5	4	7	9	30			72*
Carabalí							4				2	2	3			11
Lucumí= terranova				1	2		1				1					5
Mina											3	2	22	10		37
Popó														3		3
TOTAL ÁREA	**0**	**0**	**1**	**2**	**3**	**2**	**15**	**2**	**5**	**4**	**13**	**13**	**55**	**13**	**0**	**128***
Angico							3		2							5
Angola		15	1	30	10	18	53	31	6	14	3	2	9			192*
Bamba									2				1			3
Congo		1		3	8	4	17	7	5	4	4	7	17	15		92*
Embuyla													4			4
Loango							1				1	1	10			13
Malemba							2	4			1		4			11
Mondongo													1		4	5
Quizama							1		7							8
San Tomé						1				1						2

Nota. Tomado de Navarrete, 2012, p. 110. Los asteriscos son las cantidades corregidas, pues en el texto original hubo errores a la hora de sumar los datos.

Como se puede ver en el cuadro anterior, el período de mayor tráfico de esclavos fue durante las primeras cinco décadas del siglo XVII, donde predominó de manera significativa, este comprendió desde 1579 hasta 1719: con tráfico de africanos de las regiones de Angola (192 personas), Congo (92), Bran (91), Arará (72), Biáfara (52) y Bañol (36). Información que coincide con la planteada por Jaramillo (1968, p. 19), cuando afirmó que, de acuerdo a los pocos documentos donde se establecen los orígenes de los esclavos que llegaron al Nuevo Reino, la población predominante pertenecía a las culturas africanas más desarrolladas, como los mandingas y arará. Asimismo, hubo una gran cantidad de congos y angolas (pertenecientes a la cultura bantú), quienes ocuparon un lugar intermedio en términos culturales entre los pueblos de África.

Los orígenes de los esclavos son de suma importancia para entender las identidades que se crearon en el Nuevo Reino. Así como en el capítulo anterior se mencionó que, de acuerdo con el lugar de origen de los conquistadores, las ciudades, villas y poblados adquirieron una u otra forma, lo mismo pasaba con los negros. Los africanos en algunas zonas eran mayoría poblacional, por lo que pudieron aportar más que los españoles en la creación de identidades; desafortunadamente, no se pueden establecer los lugares africanos con mayor influencia, ya que los registros son escasos y poco fiables. Pese a esta incertidumbre, en los intentos por entender estas raíces culturales se han utilizado los puntos de embarque como referencia, pues las capturas de los esclavos debieron efectuarse en zonas aledañas; por lo tanto, se pueden dilucidar y restringir los nexos culturales a un área más pequeña (Navarrete, 2012, p. 90).

Algunos rasgos culturales de los esclavos se borraron paulatinamente debido a la integración entre españoles, indios y ellos mismos. A las nuevas generaciones en América les fueron enseñadas las tradiciones africanas, pero por lo general estas estaban hibridadas o sincretizadas. Las expresiones culturales que se pudieron transmitir con mayor facilidad fueron las creencias y prácticas mágico-religiosas y la música. En cambio, la alimentación y el idioma fueron difíciles de enseñar. La primera debió

ser adaptada y aplicada en otros alimentos (americanos y europeos); el segundo, porque estaba prohibido hablar otro idioma diferente al español en público, los africanos tuvieron que adoptar este idioma como el suyo para crear sus grupos de apoyo (Martin, 1986, p. 158).

Las diferencias lingüísticas y culturales de los esclavos hicieron compleja la comunicación entre ellos, por lo que debieron integrar elementos extranjeros para darse a entender. Así fue cómo el idioma castellano se convirtió en un agente mediador que les permitió la construcción o reconstrucción identitaria. El tener un lenguaje afín les posibilitó congregar diferentes esclavos con quienes crear una nueva cultura, en la que pudieran convivir, recordar sus ancestros y expresar su nueva identidad común.

La creación de estas identidades pudo verse facilitada por el favoritismo de algunos españoles por comprar esclavos de ciertas regiones africanas. Un ejemplo de ello se dio en Zaragoza, en la primera década del siglo XVII; allí, Andrés Díaz Calvo, contador de la Real Hacienda, compró una cuadrilla de esclavos compuesta de 46 personas, entre ellos había 7 criollos, 4 congos y 35 provenientes de la región de la Alta Guinea: 12 branes, 12 biáfaras, 3 bañoles, 2 mandingas, 2 balantas, un zape, un folupo y un nalu (Navarrete, 2012, p. 96). Según este relato, se podría pensar que las identidades nuevas se gestaron de manera más rápida entre las comunidades más numerosas, que para este caso serían las de la Alta Guinea, que, a pesar de provenir de zonas diferentes, pertenecían a una misma región; es decir, que poseían al menos una similitud lingüística y un conocimiento del otro. En cambio, en el caso de los congos, su adhesión a un grupo cultural con coterráneos era más complejo, por lo que debían adaptarse a las costumbres, lenguajes y formas de actuar e interactuar de la mayoría poblacional, para contar con el apoyo del grupo o red social africano.

Para que este espacio y nueva identidad funcionara debían dejar de lado toda rivalidad o discrepancia, por ello, en muchos de los grupos creados los integrantes, tenían cosmogonías similares, para que al unificar las creencias no ocasionaran conflictos de fe. Esta construcción fue

voluntaria, pues el principal objetivo era protegerse como comunidad y como cultura. Para crear estos grupos fue necesario encontrar elementos externos que los homogenizaran, como el idioma castellano y la religión católica. Con ellos pudieron no solo darse a entender entre tantas lenguas, también usaron las estructuras perdurables de los españoles para integrarlas con sus costumbres y tradiciones y así garantizar una transmisión de sus culturas.

Es posible que cada hacienda, mina, trapiche o ciudad en el Nuevo Mundo albergara distintos grupos, ya que la fusión de estos dependió de sus integrantes y de las diversas creencias africanas. Algunos grupos se hicieron numerosos y conocidos en varias regiones, como el candomblé, el vudú, la santería y la religión palenquera. Los grupos más pequeños o muy locales no alcanzaron gran difusión ni perduraron en el tiempo; en algunos casos, fueron absorbidos por otros grupos más grandes, dando lugar a nuevas religiones afroamericanas. En esta investigación se busca resaltar que la principal característica atribuida a los grupos africanos y a sus religiones en América fue su capacidad de adaptación a los diversos integrantes y al entorno. Integraron aportes tanto de la sociedad dominante como de los dominados, reestructurándose gradualmente en función de sus miembros y su mestizaje, y creando nuevas identidades colectivas que reflejaron una adaptación cultural.

Este fenómeno se relaciona estrechamente con la resistencia y adaptación forzada de los esclavos (Montoya, 2022, pp. 261-291). En su lucha por preservar su identidad y bienestar, los esclavos emplearon diversos métodos de rebelión y adaptación social. Utilizaron elementos de origen hispano, como el castellano y las cofradías, para crear redes de apoyo entre ellos y establecer comunidades negras que ofrecían protección social, económica y cultural en el nuevo entorno. Además, bajo la influencia hispana, los esclavos desarrollaron nuevas identidades africanas que, con el tiempo, se fusionaron con las tradiciones españolas e indígenas —aunque en menor medida—, estableciendo así un vínculo entre el mundo libre y el cautivo.

Retomando el caso de Andrés Díaz Calvo, en Zaragoza, se puede ver que la cuadrilla estaba conformada por criollos, angoleños y de la Alta Guinea. La procedencia masiva de los esclavos del norte de África pudo posibilitar la creación de vínculos de manera más rápida ya que tenían rasgos en común, ya fuera social, político, territorial o cultural. A su vez, esta procedencia en común pudo influenciar, de muchas maneras, en la creación de las nuevas identidades, en este caso su aporte cultural podía predominar más que el de los cuatro angoleños. La adaptación para estos esclavos del Congo pudo ser más compleja que para los de la Alta Guinea, pues, pese a ser africanos, su cosmogonía era diferente a la de la mayoría de su cuadrilla, por este motivo debían adaptarse y adquirir las costumbres de la mayoría, por ende, su aporte e influencia cultural pudo ser inferior.

No siempre se daba el caso de que los esclavos provinieran en su mayoría de una misma comunidad o región, los compradores podían optar por adquirir esclavos de diferentes naciones, así, al ser de distintas comunidades lingüísticas, retardaban la comunicación y los motines. Es necesario aclarar que estas coincidencias regionales obedecieron a la suerte y al capricho de sus amos, de acuerdo con las necesidades del trabajo y los estereotipos que creaban los europeos —las categorías del momento—, también dependían de la oferta del mercado y sus precios.

Según muestra Navarrete en su libro, las "modas" y las preferencias por una u otra nación africana iban cambiando. Afirma que, a inicios del siglo XVII, predominaron en Cartagena esclavos de la Alta Guinea, y a finales del mismo predominaron los de la Baja, demostrando lo cambiante que era el mercado de esclavos (ver tabla 1). Esto, a su vez, tuvo relación directa con las identidades de los esclavos, pues algunos grupos se fusionaban con otros más grandes adquiriendo nuevas tradiciones y comportamientos, dando como resultado grupos híbridos, con orígenes difusos y difíciles de rastrear.

De esta manera, los esclavos lograron introducir en diferentes instancias españolas partes de África, por medio de sus tradiciones, permeando las estructuras dominantes, al margen de los amos, y de esta manera

lograron no solo ser usadas por los esclavos sino por los españoles nacidos en América que eran criados por negros (Soto, 1998, p. 42). Sin embargo, tuvieron que dejar muchas de sus creencias por fuera de la nueva identidad; incluso, algunos grupos pequeños fueron fusionados por otros con más integrantes y mayor capacidad de protección.

Identidades criollas como fronteras culturales

En la época colonial se construyeron muchas identidades criollas de esclavos y negros libres, que se establecieron en los diferentes territorios; cada una variaba o se diferenciaba de las otras debido a la pluralidad de sus integrantes. Como se mencionó, las características de cada grupo dependían del número de integrantes, sus orígenes africanos, el grado de interacción con otras culturas, el territorio, el nivel de asimilación de la cultura hispana e incluso las actividades económicas; todas estas variables hicieron únicas las identidades criollas.

Por este motivo no se puede hablar de una sola cultura afrodescendiente para todo el Nuevo Reino de Granada, ni de una cultura africana antioqueña o payanesa, ni mucho menos de una sola identidad afroamericana. Friedemann (1986) afirma que es simplista pensar que hubo una herencia africana común preservada uniformemente, sostiene que los africanos que llegaron a América provenían de múltiples zonas con cosmogonías diferentes, y que, pese a sus esfuerzos por reconstruir sus instituciones y tradiciones africanas en el Nuevo Mundo, estas no eran iguales, su componente social no era el mismo. "En las costas americanas desembarcaron sacerdotes y sacerdotisas, mas no el sacerdocio ni los templos: príncipes y princesas, pero no las cortes ni las monarquías" (Friedemann y Arocha, 1986, pp. 20 y 21). De estos intentos por recrear sus culturas en América se originaron nuevos lenguajes, ritmos musicales y formas de organización.

Aunque los ingredientes de las comidas, los ritmos y los bailes podían compartir rasgos característicos, la interpretación, la entonación y la

elaboración de los productos variaban significativamente. Según Bernand, cada nación tenía sus propios ritmos y recetas, y la combinación de estos elementos al integrarse con un grupo específico resultaba en variaciones diversas, dependiendo del número de integrantes, las naciones involucradas y la población mayoritaria (Bernand, 2001, p. 59). No obstante, es crucial destacar que la formación de nuevas identidades también dio lugar a conflictos, divisiones e incluso segregaciones entre los esclavos. Según Bernand (2001, p. 50), estas disputas deben entenderse como una fragmentación intencional fomentada por las autoridades, la Iglesia y la monarquía, que promovieron rivalidades y competencia entre grupos para evitar el surgimiento de una conciencia colectiva y prevenir la posible sublevación de los negros.

En contraste, Operé (2016, pp. 7 y 9) argumenta que la diversidad dentro de los grupos también conduce a la creación de fronteras y límites. Cada grupo establece estas fronteras para diferenciarse, autolimitarse y excluir a los demás. Según Operé, la formación de estos grupos genera tanto puntos de encuentro como de desencuentro, protege y conecta a sus miembros, y al mismo tiempo, favorece las identidades individuales y mantiene la memoria colectiva. Así, los procesos culturales se vuelven dinámicos, se adaptan a las necesidades del grupo y evolucionan con el tiempo.

Para este efecto, los grupos afrodescendientes crearon de manera consciente e inconsciente categorías con las que se podían dividir. En un comienzo, los esclavos eran diferenciados con el apelativo de origen, acompañado de bozal o ladino para indicar su grado de integración. Posteriormente, los términos aumentaron con el mestizaje, los hijos que resultaron de las uniones entre blancos, negros e indios, y entre "los hijos de estos con los de aquellos" (Friedemann y Arocha, 1986, p. 24) señalaron tanto el origen como la posición social que ocupaba cada individuo. Un ejemplo de esto fue el autorreconocimiento por parte de negros y esclavos de las palabras "pardos" y "morenos", dando cuenta de la división y las fronteras criollas creadas para diferenciar a las nuevas identidades indianas.

En la documentación colonial, los negros usaban estos diferentes términos para diferenciarse de los esclavos; es decir, era un autorreconocimiento, separándose de otros y resaltando sus nuevas características mestizas, alejándose de aquellos africanos bozales que aún no se integraban a la sociedad o de aquellos que padecían el estatus de esclavo (O'Toole, 2009). Con estas divisiones culturales los africanos y sus descendientes demostraron que estaban asimilando las normas y costumbres hispanas, también estaban adquiriendo rasgos propios; es decir, estaban desarrollando una identidad criolla, con mejor estatus que la del esclavo. Esta nueva identidad estaba dotada de múltiples referencias y orígenes, africanos, españoles y americanos, que salían a relucir según el contexto o la necesidad. Según Gruzinski (2000, p. 53), son identidades plurales, plásticas y variables que dependían de la interacción de los sujetos con el espacio.

En algunos casos, la asignación de una casta era una imposición del asentista y no siempre reflejaba el verdadero lugar de origen del africano. Los apelativos de orígenes, por ende, no siempre reflejaban la identidad del africano, porque no todas las procedencias eran reales; como se expuso, dependían de los puertos de embarque y las fluctuaciones del mercado, aunque esta imposición ayudó, de cierta manera, a crear fronteras e identidades individuales y colectivas.

Algunos llevaron esta casta como una imposición que con el tiempo se convirtió en costumbre y, posteriormente, pasó a ser un "apellido", creando así una identidad individual, que en ocasiones les permitió conformar grupos y redes con otras personas del mismo "apellido". Esto no implicó que, porque se creara un grupo de bantúes, o lucumí, o branes, por ejemplo (aunque fueran reales estas procedencias), fueran iguales a las comunidades africanas. Si se compara a estos grupos, se podrán ver múltiples diferencias, pues estos estaban permeados y condicionados por el espacio y otras culturas, españolas, americanas e incluso de otras africanas (Friedemann, 2005, pp. 101 y 102).

Según O'Toole (2012), la morena Ana de la Calle portaba su identidad lucumí; con ella, no solo recordaba la importancia que tenía su origen

en África. Según el mismo autor (pp. 149-152), los lucumí gozaban de un estatus alto. Esta reputación se traspasó a las Indias; con ella podían marcar una frontera entre otros esclavos africanos de lugares o zonas "inferiores". También facilitaba la creación de grupos de apoyo con coterráneos, que al sentirse relacionados o con algo en común podían integrarse de manera más fácil, así reconstruyeron tejidos sociales uniendo ambos mundos, el africano y el hispano.

Este mestizaje entre el mundo africano y el hispano dio origen, en los siglos posteriores, al término "libres de todos los colores" (Garrido, 2007, p. 157). Existían tantas combinaciones entre bozales, mulatos, zambos, zambaigos, cuarterones, pardos, criollos, indios, españoles, que eran difíciles de catalogar y de identificar a simple vista. El mestizaje y la integración de los africanos desencadenaron un entramado cultural difícil de rastrear hasta hoy, basta con comparar a los primeros africanos recién desembarcados con los negros de finales del siglo XVII para darse cuenta de lo complejo y de la resignificación cultural que se produjo. Friedemann, al considerar todas estas aristas, propone como concepto "huellas de africanía", con el que reconstruye la historia cultural y la influencia de los africanos en el territorio americano sin caer en generalizaciones, por el contrario, visibiliza la riqueza identitaria desde perspectivas particulares y propias de cada región.

Otra forma de crear identidades estaba relacionada con los libertos. Como se mencionó, los negros libres adquirían derechos nuevos; por ejemplo, podían hacer su testamento y legar sus fortunas a quien les pareciese; además, ningún libre podía ser inventariado, ni menos declarado por bien de otra persona[4]. Después de adquirir ese estatus jurídico, adquirían socialmente una prestancia propia, ya no dependían de su amo ni de su buen nombre. Al ser libres, las personas negras debían cuidar sus comportamientos, necesitaban insertarse en la sociedad y propender a mejorar su posición social, pues de ello dependía su subsistencia y las

4 AGN, Fondo Colonia, Testamentarias Antioquia, SC. 58, 3, D. 2, año 1663.

relaciones económicas. Asimismo, debían cuidar de su imagen social, por lo que les convenía relacionarse con personas de su mismo estatus, libres, o incluso de niveles más altos; esto generó una barrera, pues a pesar de seguir siendo "negros" su condición de libres, de cierto modo, los podía hacer rechazar o segregar a quien aún seguía siendo esclavo.

Para Moncó (1997, p. 351), esta frontera identitaria es al mismo tiempo inclusión y exclusión. Estas nuevas categorías con las que se identifican los negros no son homogéneas ni pretenden abarcar a todos, son selectivas, pues solo podían ser morenos o pardos aquellos que pasaron por un proceso de hibridación. Es decir, esta autora sostiene que los títulos o apelativos que usaron los negros generaban divisiones, marcaban una línea que indicaba si era o no libre.

Además de Moncó, O'Toole también consideró que el apelativo de pardo o moreno elevaban las categorías de los negros, pues los diferenciaba de los esclavos, que vendrían a ser el escalón más bajo del estatus social. Aunque esta teoría no parece que se hubiera aplicado igual en todos los espacios hispanoamericanos.

Si bien fue concurrente que los negros en el Nuevo Reino usaran estos apelativos, no implicaba necesariamente que las personas fueran libres, o por lo menos no aplicó así para los casos de Popayán y Antioquia. De esta manera, se tiene registro que, de los 228 casos transcritos, 31 personas usaron la identidad de mulatos o pardos en Popayán, de los cuales solo cuatro manifestaron ser libres, 15 se denominan mulatos o pardos o mulatos y pardo (al mismo tiempo) esclavos, y 12 no definieron su estatus. Para el caso de Antioquia, hubo 9 personas que se identificaron como mulatos; de estos, solo uno era libre, 5 con estatus de esclavo y 3 sin definir. Por otro lado, se encontraron otros 10 con identidades cruzadas; es decir, hubo 6 nombrados como mulatos criollos, todos esclavos; un negro pardo esclavo, 2 mulatos zambos esclavos, y un mulato criollo zambo, que también fue esclavo.

Por lo que se podría pensar que autodefinirse como "pardo" o "mulato", en el Nuevo Reino de Granada, no determinaba si eran o no libres de esclavitud. Pero existe la posibilidad de que este reconocimiento implicara un grado de hibridez o asimilación, una mejoría en el estatus. Es decir que ya habían pasado por un proceso de integración cultural y biológica, que no eran iguales que los esclavos recién llegados o que, tal vez, sus padres habían nacido en América, deslindándose de su pureza africana y mostrándose como personas mestizas, lo que podría ser importante en la época; de no ser así, no sería recalcado, y, como se mencionó, hubo incluso quienes se reconocieron con más de dos identidades.

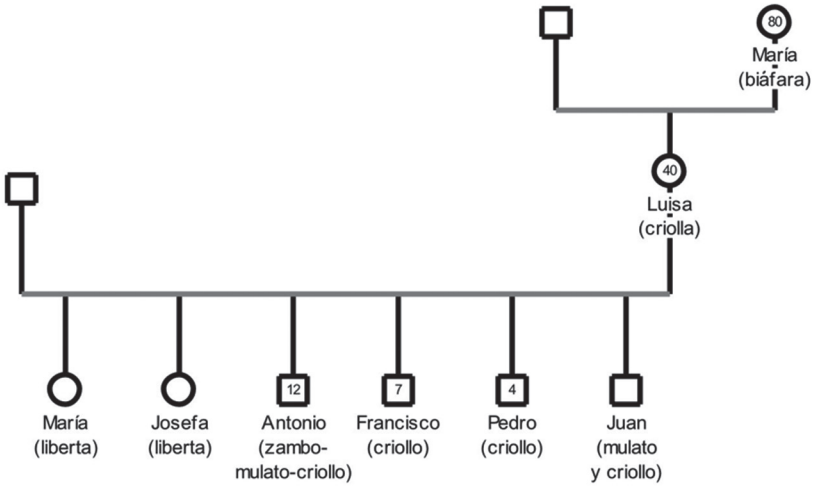
Por otro lado, es factible que los negros pudieran usar estas identidades según sus conveniencias. Ejemplo de ello se dio en el proceso testamentario de un cura, en donde se describió a una familia de esclavos. En la ciudad de Cáceres, en 1656, se encontró un documento que explica que la esclava María, biáfara, de 80 años de edad, más o menos, provenía de la zona de la Alta Guinea y era ladina. También se nombró a Lucía, criolla, de 40 años. Nacida en territorio americano. Ahí se puede observar el cambio claro de identidades entre dos generaciones: la primera fue una esclava africana; la segunda se identificaba como esclava criolla[5].

En el documento, además de nombrar a estas dos mujeres, se mencionó una tercera generación, aunque a diferencia de las de la madre y la abuela, las identidades variaron de un hermano a otro sin una aparente explicación. En estos descendientes se complejizó la integración, tal como lo expusieron Gordon y Rochcau, quienes afirmaron que entre más generaciones pasaran más se complejizarían las identidades (Checa y Arjona, 2009, pp. 703-705; Rochcau, 1987, p. 39). Es decir que se pasó de tener en la teoría solo dos grupos definidos —con esto no nos referimos a que todos los africanos y criollos eran iguales, sino a que en sus definiciones se veía mucho más claras las fronteras— a conformar más de cuatro en tres generaciones. De esta manera, en la fuente se dijo que Lucía era madre de Antonio zambo-criollo-mulato (a lo largo del documento se lo

5 AGN, Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC.43,1,D.5, año 1656.

llama de una u otra manera), de 12 años; Francisco de siete años, criollo; Pedro criollo de cuatro o cinco años, Juan mulato y criollo, María y Josefa libertas desde niñas por su amo, de ellas no se mencionó su identidad o su origen biológico[6] (ver figura 3).

Figura 3
Genealogía de María biáfara esclava



Nota. Adaptado de AGN, Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC,43,1D.5, año 1656.

Se podría pensar que la identidad se la otorgó el padre o la sociedad, aunque para este caso no habría forma de saberlo, pues en la fuente no se hace mayor referencia al padre o a los padres de estos esclavos; lo único que se especifica es que el amo dejó por libres a María biáfara y Lucía criolla, después de su muerte, y como única condición estipuló que ninguna de estas dos mujeres contrajese nupcias con esclavos, lo que indicaría que ninguna dio a luz estando casada, o que eran viudas.

6 AGN, Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC.43,1,D.5, año 1656.

Esta cláusula también deja ver la frontera creada, pues su amo no quería que estas mujeres, después de ser libres, se relacionaran amorosamente con personas que seguían siendo víctimas de la esclavitud. En Popayán se encuentra el caso de la esclava Nicolasa, a quien se le dio el título de parda y mulata[7]. Igual al caso anterior, se usaron estas dos identidades sin hacer diferencia, casi como sinónimos, por lo que solo se puede deducir que esta mujer nació en América. A raíz de estos casos surge la inquietud de cuáles eran las diferencias entre ser mulata, parda y criolla en el Nuevo Reino.

Según O'Toole no todo el mundo entendía estas diferencias (2012, p. 150). Por ende, el hecho de que en Antioquia y Popayán el ser mulato o pardo no implicara ser personas libres, demuestra que las identidades de los afrodescendientes variaban en cada región, por ello es difícil sintetizar o reducir a una misma categoría sus identidades. Además de las categorías "pardo" y "mulato", las personas negras utilizaron "criollo", "moreno", "negro", "negro bozal", "negro moreno" y "zambo". Estas identidades, al igual que las dos mencionadas, no implicaban el estatus de libre. Hasta el momento, con la información encontrada, no se puede determinar si ellos se identificaron de esta manera por costumbre española, sin entender su significado, o si lo hicieron porque era importante adscribirse a una nueva identidad americana, o si simplemente lo hicieron para remarcar que ya estaban integrados a la sociedad y así recibir beneficios.

En cuanto a las personas manumitidas o ahorradas, estas marcaron un punto importante en la sociedad: al adquirir su libertad dieron origen a una identidad nueva y sus hijos llevaron una calidad diferente, que se usó hasta muchos años después de lograda la independencia de España. A pesar de haber mejorado su estatus y el de sus descendientes, la monarquía se encargó de limitar su ascenso social; la limpieza de sangre en América tuvo el papel de crear un límite para evitar que afrodescendientes ocuparan cargos importantes o se mezclaran libremente (Bernand, 2001, p. 94).

7 ACC, Fondo Colonia, 7664, año 1726.

Otra frontera identitaria que se dio entre los negros fue la cimarrona. Al estar al margen de la sociedad española, lograron preservar muchas raíces africanas, las que fueron combinadas de acuerdo con el grupo cimarrón, aunque para los casos de Antioquia y Popayán es difícil de caracterizarlas, por una parte, porque la información sobre los palenques en estos territorios aún es materia de investigación. Por otra, porque muchos de los asentamientos rebeldes se ubicaron en zonas fronterizas; en el caso de Antioquia gran parte de ellos se ubicaron en la serranía de San Lucas, hoy territorio de Cartagena.

En los de Popayán, se encontraban en las zonas limítrofes con el Chocó y con la Audiencia de Quito, esto genera que al estudiar a los grupos rebeldes no se dé cuenta ni se haga hincapié en los múltiples lugares de donde huyeron los esclavos; por ejemplo, en el caso de Antioquia, los palenques ubicados en San Lucas serían tomados todos como provenientes de Cartagena y no de Antioquia. Además, en el caso de Popayán, como se mencionó, estuvieron en las zonas aledañas a Quito, por ende, la documentación está compartimentada en diferentes archivos, complejizando el proceso de rastreo e identificación de las procedencias.

Por todo lo anterior, no se puede hablar de una sola identidad afroamericana: los negros y esclavos no tenían una comunicación fluida en todo el territorio americano con la que construir o llegar a un consenso. Tampoco hubo una construcción identitaria premeditada; las particularidades de cada cultura criolla se fueron construyendo de acuerdo con las necesidades de cada grupo. Es importante aclarar que con esto no se pretende desvirtuar ni invalidar todas las teorías e investigaciones que se han hecho al respecto de una sola identidad criolla. El único interés de este apartado es recalcar y hacer la salvedad de que, pese a que se ha establecido un concepto, este debe ser matizado y adecuado al territorio y a la población objeto.

Conclusiones

La integración social les permitió a los esclavos reconocerse ante la justicia como un ser dual: por un lado, era un esclavo, objeto; por el otro, un sujeto de derecho, con libertades jurídicas. Los esclavos objeto eran tratados, en un inicio, solo como mano de obra, pero, con el pasar de los años, comenzaron a ser usados como moneda de cambio. En este sentido, en Antioquia y Popayán los esclavos fueron mercantilizados en diferentes tipos de transacciones monetarias.

Mientras que, como sujetos de derecho, estuvieron amparados por las leyes, posibilitándoles afiliarse a las diferentes entidades o gremios, lo que ayudó su integración. Entre más integrados estuvieron los negros, mayores eran sus conocimientos jurídicos. No se trataba solo de buscar la libertad por los medios legales, también implicó las exigencias de sus derechos como sujetos. Con estos conocimientos mejoraron sus condiciones de vida, sus posibilidades y lograron visibilizarse como personas. Construyeron sus redes de apoyo dentro y fuera de los márgenes hispanos.

Los esclavos recién llegados utilizaron instrumentos de origen hispano (como el castellano o las cofradías) para vincularse entre sí e instaurar comunidades negras de protección social, económica y cultural en el nuevo territorio, que desencadenaron en nuevas identidades africanas bajo el amparo hispano, que con el tiempo se fusionaron con las diversas tradiciones españolas e indígenas —en menor medida—, estableciendo un vínculo entre el mundo libre y el cautivo, lo que se comprobó cuando analizamos que los esclavos y los negros libres, con el paso de los años, lograron adaptase al espacio; como vimos, algunos de ellos poseían bienes (casas, esclavos, terrenos); otros, crearon vínculos sociales y filiales con sus amos, o con españoles, afianzando su capital simbólico.

Esta interacción en el nuevo territorio nos indica que entre más tiempo pasaba para el esclavo, más hispanizados estaban. Por ello, comenzaron a adquirir conocimientos, dinámicas, estructuras y patrones de comportamiento nuevos, se comenzaron a familiarizar con los derechos

y deberes locales, el idioma, la cultura española. Este conocimiento de las dinámicas del Nuevo Mundo les permitió reestructurar sus pensamientos y su forma de actuar, generando un sentido de pertenencia en su nuevo hogar.

Lo que hizo tan especial cada identidad fueron las distintas resignificaciones y usos que se le dio a la cultura hispana. Los españoles a su llegada intentaron que los africanos adoptaran todas sus tradiciones, pero esto no fue posible por el sincretismo y el mestizaje, por ende, las características dependieron del mediador y el interés del receptor. Así, en Antioquia la evangelización fue escasa debido a la mala comunicación entre las zonas mineras y el centro, mientras que en Popayán la presencia religiosa tuvo mucho más peso.

Otro aspecto que ayudó a diferenciar las identidades criollas fueron las resignificaciones de las castas o naciones africanas. Fue común que los esclavos, e incluso los libres, llevaran el apelativo de su origen africano, aunque este pudo ser usado más como un distintivo individual o del grupo criollo que como un rasgo africano. Es importante aclarar que no todos los esclavos tenían el deseo de borrar su pasado, luciendo con orgullo su apelativo africano o el lugar de origen de sus padres, otros utilizaban este concepto para crear grupos de apoyo o reflejar su identidad individual.

Referencias bibliográficas

ACC. (1726). Fondo Colonia, 7664 (Col. J-I 7-cv).
AGI. (1608). Santa Fe, 51, R.1, N.10, año
AGN. (1656). Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC.43,1,D.5.
AGN. (1663). Fondo Colonia, Testamentarias Antioquia, SC. 58, 3, D. 2, f. 21v, 26v.
AGN. (1680). Fondo Colonia, Negros y Esclavos de Antioquia. SC.43,6, D.8, f. 706r.
Aguirre Beltrán, G. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Fondo de Cultura Económica.
Arre Marfull, M. (2019). Esclavos en Coquimbo. Espacios, identidad y doble dimensión de la servidumbre de origen africano (1702-1820). *Tiempo Histórico*, *1*(1), 85-106. https://doi.org/10.25074/th.v0i1.172

Badiane, M. (2007). Religiones afrocubanas: ¿sincretismo o desafricanización? *Afro-Hispanic Review*, (*26*), 49-58.
Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Paidós.
Bernand, C. (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera.
Bethell, L. (1990). *Historia de América Latina* (vol. 4). Crítica.
Bonfil Batalla, G. (1994). *México profundo: Una civilización negada*. Grijalbo.
Bourdieu, P. (2001). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
Burke, P. (1995). *La fabricación de Luis XIV*. Nerea.
Burke, P. (2010a). *Hibridismo cultural: reflexiones sobre teoría e historia*. Akal.
Burke, P. (2010b). *La traducción cultural en la Europa moderna*. Akal.
Burke, P. (2007). *Historia y teoría social*. Amorrortu.
Burns, K. (2010). *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Duke University Press.
Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós.
Checa, J. C. y Arjona, Á. (2009). La integración de los inmigrantes de "segunda generación" en Almería. Un caso de pluralismo fragmentado. *Revista Internacional de Sociología*, *67*(3), 701-727. https://doi.org/10.3989/ris.2008.04.17
Colmenares, G. (1979). *Historia económica y social de Colombia Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*. La Carreta Editores.
Corilla Melchor, C. (2002). Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Fondo Editorial PUCP.
Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (CELACP).
Costa-Lascoux, J. (2009). L'intégration "à la française": une philosophie à l'épreuve des réalités. *European Journal of International Migration*, *22*(2), 105-126.
Durkheim, É. (1984). *The division of labor in society*. The Free Press.
Durkheim, É. (1997). Individual and collective representations. *Sociology and Philosophy*. The Free Press.
Durkheim, É. (2009). *Sociology and Philosophy (Routledge Revivals)*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203092361
Ferrer, J. M. P., Mannix, D. P. y Cowley, M. (1968). Historia de la trata de negros. *Revista Española de La Opinión Pública*, (*14*), 491. https://doi.org/10.2307/40180983

Foucault, M. (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
Friedemann, N. (2005). Palenques: huellas de africanía. J. Laviña (ed.), *Esclavos rebeldes y cimarrones*. Fundación Hernando de Larramendi Tavera.
Friedemann, N. y Arocha, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Planeta.
García Canclini, N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. De bolsillo.
Garrido, M. (2007). Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia. C. Aljovín de Losada y N. Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Institut Français d'Études Andines.
González, C. (2008). La vida cotidiana de las esclavas: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial. S. Montecino (ed.), *Mujeres chilenas: fragmentos de una historia*. Catalonia.
González Castillo, M. (2015). *Alonso de Sandoval, S. J. y la esclavitud: análisis de su obra De instauranda Aethiopum Salute* [Tesis de maestría, Universidad Santo Tomás].
Graubart, K. (2009). The Creolization in the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640. *Hispanic American Historical Review*, 89(3), 471-500.
Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós Ibérica.
Hobsbawm, E. (1977). *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. Ariel.
Jaramillo Uribe, J. (1968). *Ensayos sobre historia social colombiana.* Universidad Nacional de Colombia, Dirección de Divulgación Cultural.
Kagan, R. (1995). La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación. *Studia Historica: Historia Moderna*, (*13*), 47-59.
Klein, H. y Vinson, B. I. (2013). *La esclavitud en América Latina y el Caribe*. El Colegio de México.
Laviña, J. (2000). Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad americana. En García, P. (coord.), *Estrategias de poder en América Latina* (pp. 151-163). Universitat de Barcelona.
Lévano Medina, D. (2002). Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. Lima. Siglo XVII. *Revista del Archivo General de La Nación* (*24*), 77-117.
Levi, G. (1990). *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Nerea.
Martin, G. (1986). Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos. *Nueva Sociedad*, (*82*), 157-170.

Martínez, A. M. (2001). *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de españoles en Córdoba del Tucumán*. Undécimo Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina, Academia Nacional de la Historia.

Martínez, A. M. (2002). Hermandades y cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana. *Derecho y administración pública en las Indias Hispánicas, XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, *2*.

Martínez, A. M. (2006). *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC).

Masferrer León, C. V. (2011). Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII). *Cuicuilco*, (*18*)*51*, 83-103.

Mellafe, R. (1973). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. SepSetentas.

Mena García, C. (2000). Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, *57*(1), 137-169. https://dx.doi.org/10.3989/aeamer.2000.v57.i1.262

Mintz, S. y Price, R. (2012). *El origen de la cultura africano-americana una perspectiva antropológica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Iberoamericana.

Moncó, B. (1997). Mediación cultural y fronteras ideológicas. *Passar as Fronteiras. II Coloquio Internacional Sobre Mediadores Culturales Siglos XVI a XVIII*.

Montiel, L. M. (2005). Trabajo esclavo en América. La Nueva España. *Revista Del CESLA*, (*7*), 136.

Montoya Muñoz, S. C. (2022). Integrarse para resistir: la maladaptación de los esclavos en Antioquia y Popayán, siglo XVII. En S. Uribe Taborda y H. Erquicia Cruz (eds.), *Etnohistoria de América y el Caribe* (pp. 93-136). Abya-Yala.

Navarrete, M. C. (2012). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Programa Editorial Universidad del Valle.

Operé, F. (2016). *Relatos de cautivos en las Américas desde Canadá hasta la Patagonia: siglos XVI al XX*. Corregidor.

Ortiz, F. (1993). *Etnia y sociedad*. Editorial de Ciencias Sociales.

O'Toole, R. S. (2009). The making of a free Lucumí household: Ana de la Calle's will and goods, northern Peruvian coast, 1719. En K. J. McKnight y L. J. Garofalo (eds.), *Afro-Latino Voices Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (vol. 1). University of Illinois Press.

O'Toole, R. S. (2012). Ser libre y lucumí: Ana de la Calle y la formación de identidades de la diáspora africana en el Perú colonial. En B. I. Vinson, R.

S. O'Toole y S. Bryant (eds.), *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora*. University of Illinois Press.

Pérez-Brignoli, H. (2017). Aculturación, transculturación, mestizaje: Metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*, *21*(41), 96-113. https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-41.atmm

Ramón, E. de. (2011). Artífices negros, mulatos y pardos en Santiago de Chile: siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia*, (*25*), 59-82.

Rappaport, J. (2012). "Asi lo paresçe por su aspeto": Fisiognomía y construcción de la diferencia en la Bogotá colonial. *Tabula Rasa*, (*17*), 13-42.

Rochcau, G. (1987). Intégration ou assimilation. Migration et patience. *Hommes et Migrations*, (*1100*), 38-42.

Saldarriaga, G. (2004). Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera tres mujeres desarraigadas en Antioquia (siglo XVII). En P. Gonzalbo Aizpuru y B. Ares Queija (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Saldarriaga Roa, A. (1986). *Arquitectura y cultura en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

Sandoval, A. de. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud.* Alianza Universidad.

Soto, R. (1998). Mujeres negras esclavas en el Reino de Chile. *Notas Históricas y Geográficas*, (9)10, 35-54.

Szrmuk, M. y McKee, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Instituto Mora, Siglo XXI.

Tardieu, J. P. (1989). *Les confréries de Noirs et de Mulâtres à Lima (fin XVIe-XVIIe siècle)*. Université de Bordeaux III.

Tardieu, J. P. (1997). *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*. Centro Cultural Afroecuatoriano.

Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition*. Princeton University Press.

Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Crítica.

Undurraga, V. (2012). *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en chile colonia, siglo XVIII*. Centro de investigaciones Diego Barros Arana, DIBAN, Editorial Universitaria.

Valenzuela Márquez, J. (2010). Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y plurietnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII). *HISTORIA (Santiago de Chile)*, (*1*)43, 203-244.

Velásquez, M. E. (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de México.

Vila Vilar, E. (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Watchel, N. (1997). *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. Fondo de Cultura Económica.

Watchel, N. (2017). *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.